

## A POLÍTICA E A “VIDA COMUM”\*

Marta Mega de Andrade\*\*

**Resumo:** Abordagem das três características principais do “universo espiritual da pólis”, segundo Jean-Pierre Vernant, sob o ponto de vista da relação entre as mulheres e a pólis, tendo como foco a Atenas clássica. O debate toma como base os argumentos de Nicole Loraux sobre a impossibilidade da abordagem de uma história das mulheres no mundo antigo, que, ao mesmo tempo, traz à tona uma operação política de distinção entre masculino e feminino para definir os espaços e os agentes da pólis. Discute-se a possibilidade da compreensão dos valores desse universo espiritual, afirmando a presença política das mulheres na vida comum.

**Palavras-chave:** História das Mulheres; Atenas Clássica; Jean-Pierre Vernant; Nicole Loraux; Vida Comum.

### POLITICS AND THE “COMMON LIFE”

**Abstract:** Approach to the three main characteristics of the “spiritual universe of the polis”, according to Jean-Pierre Vernant, from the point of view of the relationship between women and the polis, focusing on classical Athens. The debate is based on Nicole Loraux’s arguments about the impossibility of approaching a history of women in the ancient world, which at the same time brings to light a political operation of distinction between male and female to define the spaces and agents of the polis. It discusses the possibility of understanding the values of this spiritual universe, affirming the political presence of women in common life.

**Keywords:** History of Women; Classical Athens; Jean-Pierre Vernant; Nicole Loraux; Common Life.

---

\* Recebido em: 22/12/2018 e aprovado em: 18/02/2019

\*\* Professora do Instituto de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro, atuando no Programa de Pós-graduação em História Social e também no Programa de Pós-graduação em Arqueologia do Museu Nacional.

## O tema impossível

“Notas sobre um sujeito impossível da história”. Em francês, o título de Nicole Loraux a um artigo de 1988 explora o duplo sentido de  *sujet*, ao mesmo tempo sujeito e assunto (LORAUX, 1988, p. 114). Com isso, a historiadora defende, nesse e em outros textos, seu principal argumento ao longo de anos de estudos sobre gênero e política: sobre as mulheres gregas da Antiguidade, nada sabemos e provavelmente nada saberemos *pela literatura*, friso novamente, *pela literatura*, já que esse é o seu foco (LORAUX, 2004, p. 7-42).

Em 1988, esse era um ponto crucial para a história das mulheres na França. Ele se repete, por exemplo, na introdução e em diversos capítulos do primeiro volume da *História das Mulheres*, organizado por Pauline Schmitt-Pantel (DUBY & PERROT, 1993). Basicamente, trata-se de ressaltar que as vozes da literatura grega são masculinas, ao que François Lissarrague adiciona, no mesmo volume, a iconografia (LISSARRAGUE, 1993, p. 203-275). Contudo, ao longo da mesma década de 1980, a efervescência da história das mulheres nos EUA, a discussão sobre o gênero e a experiência feminina da dominação masculina marcavam os *women studies* no meio acadêmico dos países de língua inglesa. E dado o acento dos estudos norte-americanos na questão da subjetividade histórica das mulheres e na mudança do paradigma historiográfico (SCOTT, 1999), precisaríamos aí compreender como se passa de um a outro, da possibilidade à impossibilidade, e, de volta, à possibilidade de se falar das mulheres na história (antiga).

Nicole Loraux é uma influência muito forte nos estudos do feminino, o que significa dizer, de uma *categoria de pensamento* (LORAUX, 2004, p.7-42). Se o feminino “nada diz sobre as mulheres”, em sua obra ele diz muito sobre política, pois a estrita distinção entre masculino e feminino se deve, segundo a historiadora, ao pensamento político ateniense, à consolidação, portanto, das instituições *poliades*. Nesse caso, os temas “femininas mulheres”, “natural feminino”, “raça” ou “tribo” das mulheres e sua separação nítida do masculino a definir papéis de homens e mulheres, relacionam-se intimamente com a formação e consolidação da *pólis* clássica (LORAUX, 2004, p. 9-10). O mais interessante é que a ambiguidade do “tema” marca a ironia psicanalítica da impossibilidade. O impossível é o recalçado, e o recalçado retorna na produção inconsciente do sujeito, na reprodução do campo social. Portanto, há que se compreender: se não há como acessar,

*pela literatura*, a voz isolada das mulheres, há como analisar, há como buscar os sintomas, os indícios de uma perturbação na superfície do campo; nesse caso, o campo é político e a questão é o *gênero*.

Como assim “o gênero”? Como na definição de Joan Scott (SCOTT, 1999, p. 42)? Sim, no ponto de partida; não no termo da chegada, pois a chegada é contextual e gênero é contextual porque as lutas o são. Lutas em torno da apropriação do espaço, do corpo, dos bens, das representações... Quando uma sociedade opera a distinção binária dos papéis fundada numa potência “natural” de geração da vida, quando ela distribui, assim, convenções sobre o mando e a obediência, o pior que podemos fazer *a priori* é não ouvir o que se diz e não perscrutar o que se faz, simplesmente *para que tal operação torne impossível que se acesse, veja ou diga outra coisa*. Então, nós podemos compreender o esforço de recuperar *vozes femininas* não tanto como o esforço de resgatar a fala das mulheres reais, mas como um trabalho de formiguinha, de costurar as trilhas por entre sulcos e sulcos de terra, camadas e mais camadas acumuladas de ideias, trabalho menor de prestar atenção ao *menor*, ou aquilo que, nos argumentos que selam exclusões, se elide, invisibiliza, emudece e perpassa como um ruído na canção.

Como assim? Retorna a pergunta. Minha resposta inicial é: é preciso recortar, picotar. Como o fez o triturador de papel escondido na moldura do quadro de Banski. Não vou seguir aqui pelo caminho teórico, vou seguir pelo prático, ou seja, pelo exemplo. E meu exemplo começa com um texto de Jean-Pierre Vernant que marca muitas épocas e que, para mim, é de grande estima. Trata-se do capítulo 4 de *As origens do pensamento grego*, intitulado “O universo espiritual da *pólis*” (VERNANT, 2002, p. 53-72). Pretendo retomar aqui três elementos fundamentais da caracterização que Vernant faz do “universo espiritual da *pólis*” nesse livro, para conjecturar: que configuração esses elementos poderiam assumir quando o foco deixa de ser o homem livre cidadão e passa para as (femininas) mulheres? O que acontece com a isonomia, a palavra-diálogo e o valor da exposição na vida pública quando a sociedade *poliade* fala das mulheres? Não faço uma distinção inicial de “quais mulheres” porque, como veremos, apesar desse discurso subentender as mulheres de (boas) famílias cidadãs, seu alcance é maior, e seu horizonte é a divisão binária das “tribos” feminina e masculina (ANDRADE, 2001). Trata-se, portanto, de um debate sobre gênero, poder e política que desloca o ponto de vista da política institucional para a política na “vida comum” (ANDRADE, 2002 e 2018).

## 1. A questão da palavra

O que diz Vernant? Em primeiro lugar, que o sistema da *pólis* implica a preeminência da palavra sobre todos os outros instrumentos de poder, instrumento político por excelência, e daí ele conclui: “a chave de toda a autoridade no Estado, o meio de comando e de domínio sobre outrem” (VERNANT, 2002, p. 53-54). Minha primeira pergunta será: por que razão a palavra, como *meio político*, precisa associar-se aos atributos da autoridade, do comando e do domínio? É isso que quer dizer “palavra-diálogo”? Isto é, o debate, a argumentação servem para preponderar?

Certamente, desde o momento em que Vernant escreve sobre o espírito da política em seu livro, inúmeras discussões foram realizadas sobre a questão da política e do poder, dentre as quais eu colocaria, em primeira mão, a obra inacabada de Pierre Clastres (1975 e 2004). Esse autor já apontava para o prestígio da palavra como boa parte do capital simbólico da chefia indígena “sem poder” (CLASTRES, 1975, p. 149-154). Mas o contexto de Vernant é outro e, nele, o *logos* é protagonista — o que já o separaria do contexto das sociedades ameríndias. O *logos* compreendido como racionalidade política ou faculdade de julgar (VERNANT, 1990, p. 475-485). Então, retorna a questão: está a palavra-diálogo ligada ao domínio sobre outrem? Sim, mas somente se compreendermos a questão da política como questão da pura e simples dominação. Nas análises pós século XVIII e, principalmente, nas sociologias durkheimniana, weberiana e marxista, poder é dominação, e o bom poder, democrático e constitucional, é dominação legítima (ver ANDRADE, 2018; PAIARO, 2018). Na própria *Política*, de Aristóteles, não é esse o caso, o poder aparece como *arché* em uma relação que conjuga ou faz convergir condutor (*archontes*) e conduzido (*archómenos*). Embora a dominação esteja inclusa no “pacote” (senhor-escravo, pais-filhos, marido-esposa, etc.), trata-se de um efeito, não de uma causa. O domínio sobre outrem, em outras palavras, surge como um efeito do campo político e não como sua racionalidade (ver, por ex., ARISTÓTELES. *Política*, I, 1252a-1253b).

Como pensar, com isso, o *logos gunaikos*? Quando o que está em questão é a comunidade política, a palavra das mulheres é fraca e vã, como diz Êsquilo na fala de Clitemnestra:

*Não, ó mais querido dos homens, de forma alguma pratiquemos outros males. Pois até isto é muito a colher, mísera safra. É demais a dor, não ensanguentemos. Ide, anciãos, a vossas casas: não sofraís por vossos feitos, era devido o que fizemos. Bastassem-nos estas dores, suportaríamos, míseros feridos por grave garra de Nume. Eis o que afirma a palavra de mulher, se é que o valha considerar.* (ÉSQUILO. *Agamemnon*, vv. 1645-1661)

Com sua fala, Clitemnestra pretende dissolver a *stasis* do coro de cidadãos de Argos que ameaça ela mesma e Egisto. Apesar de o intento ter sido bem-sucedido por motivos explicáveis no interior de uma tradição poética e épica, os versos de Ésquilo nos indicam um contexto social bem crível, do qual podemos dizer que a anulação da palavra política (pública, comum) das mulheres é o esperado. Aliás, ao longo de toda a tragédia, o espectador grego, que ouve as palavras em grego, é brindado com a mais pura ambiguidade, pois ao mesmo tempo, no que se diz, perpassa um não dito que todos entendem, já que conhecem o mito. A característica ambígua, o aspecto contraditório e a lição sobre o enganoso no *logos* feminino acabam por se constituir como a ossatura mesma da linguagem nessa tragédia. Ésquilo aponta, portanto, para o risco de se escutar uma mulher na política, o risco do diálogo.

E, no entanto, a tragédia, o teatro, se constrói sobre o risco ou sobre o limiar da capacidade humana de agir. As mulheres “políticas” são, nesse ponto, grandes protagonistas das peças. Apontemos, por exemplo, o coro de *Medeia* que se segue:

*De sacros rios retornam as águas / e Justiça ainda traz tudo de volta. / Entre homens há tramas dolosas, / a confiança dos deuses não vige mais. / As Famas tornarão gloriosa a minha vida, / honra vem ao géno feminino, / não mais dissona fama será das mulheres. / As Musas de antigos cantores calarão / os hinos do meu descrédito. / Entre os nossos pendores, / Apolo, guia de ritmos, não pôs / divina canção de lira, a contraecoar o hino / do géno masculino. A longa vida pode / dizer muito do nosso quinhão e do masculino.* (EURÍPIDES. *Medeia*, vv. 410-445)

Eis o coro de mulheres coríntias imaginado por Eurípides, a propor um encômio às avessas, um ato de palavra que termina instantaneamente a tra-

dição poética de louvor ao masculino e censura ao feminino para inverter o canto, contraoçar e fazer o impossível — retornar as águas, *reescrever a tradição*. Tal é a força trágica desse canto do coro de *Medeia*, tal é o risco da palavra feminina que, aqui, aparece como a palavra pública da virtude e da honra. Definitivamente, a palavra pública feminina é disruptiva, ela trapaceia o *logos*, lhe dá a volta. Certamente, no contexto do teatro trágico ateniense do século V a.C., tal atributo é altamente negativo e reitera os dizeres de Péricles sobre o requerido silêncio e desaparecimento feminino em sua oração fúnebre (TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*, II.45.2). Mas no que tange à política, cabe observar que essa forma de colocar masculino/feminino, palavra-diálogo/palavra vã não se esgota na questão que mais interessa a Vernant, que é o domínio sobre outrem ou o jogo da persuasão e negociação no campo político moderno. Enquanto não compreendermos essa divisão entre palavra franca, pública, e palavra vã, não compreenderemos contextualmente a relação entre feminino e política em uma *pólis* como a paradigmática Atenas.

## 2. A valorização do domínio público

A valorização da esfera pública é a segunda característica do universo espiritual da *pólis* (VERNANT, 2002, p. 55). Vernant constrói, nesse ponto, a visão de um processo histórico em que a comunidade territorial, o *demos* como “povo” na cidade, vai retirando da aristocracia prerrogativas privadas, principalmente no que se refere à religião e à ocupação das magistraturas. A preponderância do *demos*, o regime democrático ateniense, seria caracterizado, assim, por essa luta histórica e essa tensão contínua entre prerrogativas do domínio privado (*oikos*) e o poder do *demos* (o que é do *demos* ou o *demosios*). A ideologia democrática coloca, então, em primeiro lugar, como justiça e como bem, o domínio público, a vida pública e a *pólis*, assim como o espaço público (aberto, ar livre). E busca “esconder” e desvalorizar o interesse privado que poderia trazer dissensão ao seio da *politeia*. Tal di-visão, não por coincidência, é aquela que, segundo Nicole Loraux a partir do período clássico, passa a imperar na literatura, divisão muito precisa entre dois princípios inseparáveis na tradição poética anterior: o masculino e o feminino (LORAUX, 2004, p. 7-42). A meu ver, tal divisão política da democracia ateniense entre as esferas pública e privada, com a concomitante valorização da publicidade da vida, explica em muito

os papéis de gênero e o ideal normativo que dispõe as mulheres no interior e os homens no ar livre da praça pública. Mencionei acima a oração fúnebre de Péricles que agora cito:

*Enfim, se me é necessário, de uma palavra, evocar também os méritos femininos, para aquelas que vão agora viver na viuvez, eu exprimiria tudo com um breve conselho: se vós não se distanciardes daquilo que é de vossa natureza, isto será para vós uma grande virtude; e será assim igualmente para aquelas cujos méritos ou desonras fizerem mínima fama (kleos) entre os homens.*  
(TUCÍDIDES. II.45.2)

A fama pública deve ser interdita e o nome de uma mulher deve ser resguardado. Apesar disso que Péricles diz nos funerais de 431 a.C. aos soldados mortos em guerra, o teatro volta a colocar como problema aquilo que costumeiramente damos como resolvido ou como parte significativa do estatuto das mulheres e prova de sua dominação. Vimos acima como o coro de *Medeia*, coro de mulheres ditas *coríntias*, numa situação limite — a vingança de *Medeia* contra dois homens poderosos na cidade — propõe um contraponto ao *kleos* masculino. “Honra vem ao gênero feminino e não mais dissona será a fama das mulheres” (EURÍPIDES. *Medeia*, v. 410-445). Podemos concluir que, ao menos no que diz respeito ao imaginário masculino, a relação entre honra, publicidade da vida e virilidade não está, de todo modo, plenamente resolvida. É preciso renovar, na imaginação do público, o risco dessa passagem, quer do uso da palavra pública pelas mulheres, quer de sua aparição na *pólis*.

A comédia também lida com a dupla questão da palavra e do espaço público, quando põe o coro das mulheres em *Lisístrata* para discursar aos cidadãos gregos:

*Escutem-me todos vocês, ó cidadãos, pois iniciamos um discurso útil à cidade, o que é natural posto que ela me nutriu no luxo e no brilho. Já na idade de sete anos, eu era arréfora; aos dez anos eu triturava o grão para nossa Patrona; depois, coberta com a pele, eu fui ‘ursa’ nas Brauronias. Enfim, ao me tornar grande e bela moça, fui canéfora, e carreguei um colar de figos secos.* (ARISTÓFANES. *Lisístrata*, vv. 635-645)

Um discurso útil feminino soa como um contrassenso. Um discurso útil à cidade? Imediatamente colocam-se as condições para a autorização dessa palavra às mulheres, e essa autorização parece provir de sua atividade religiosa *cívica*. Então: as mulheres da *Lisístrata* reivindicam o fim da guerra e o retorno de seus maridos. Tomam a Acrópole e podem fazê-lo, por sua agência religiosa em prol da comunidade como um todo. Chamo a atenção não propriamente para essa dimensão religiosa da legitimidade [Cohen (1989) e Sourvinou-Inwood (1995) já fizeram isso, dentre muitos outros especialistas]. Chamo a atenção para a repetição do ato político de deliberar e defender uma posição diante de uma assembleia, ato realizado na comédia pelas mulheres gregas sob a liderança de Lisístrata. É claro que, na peça de Aristófanes, a ação feminina é risível e a atitude remete à chacota: Aristófanes faz das insurgentes um exército pró-tirania. Aristófanes “usa” as personagens femininas para falar de outra coisa, para censurar certas facções? Provavelmente. Contudo, mais uma vez observemos não tanto as intenções cômicas do autor, mas, antes, a tematização insistente, nessa e em outras peças do teatro ateniense, dos avatares do “universo espiritual” da comunidade *poliade* a partir da problemática da *pólis sob um ponto de vista referido às mulheres*.

E do que se trata? Sófocles, por exemplo, faz de Antígona uma porta-voz e uma figura política que não “imita”, mas combate, as decisões da cidade masculina, justamente por ser uma mulher. Em *Antígona*, essa *pólis* masculina é apresentada na elaboração da personagem de Creonte, que bate violentamente de frente com a força de vontade da jovem Antígona, que deseja perfazer os ritos fúnebres para o irmão proscrito. Se Creonte *fala* como um cidadão preponderante, a Antígona de Sófocles assume a palavra e se faz porta-voz não das mulheres, mas de um espectral *rumor* que se escuta pelas ruas, uma palavra escondida cuja invisibilidade, sabemos, remete ao lugar de fala das mulheres.

*[Antígona, a Creonte] (...) Poderia eu obter mais glória do que aquela de ter colocado meu irmão em um túmulo? E é a isso que todos aqueles que vês aplaudiriam, se o medo não lhes viesse fechar a boca (...).*

*[Hemon, a Creonte] (...) Posso ouvir na sombra os cidadãos, e escuto Tebas gemer sobre a sorte dessa moça: “entre todas as*

*mulheres ela é sem dúvida aquela que menos merece perecer na ignomínia por atos que fazem a glória! Ella não quis deixar que um irmão morto em combate desaparecesse sem sepultura, vítima de pássaros e de cães vorazes: não é ela digna das honras mais evidentes?” Eis aí o rumor obscuro que sem ruído cresce contra ti. (SÓFOCLES. *Antígona*, vv. 450-530)*

Em *Antígona*, Sófocles faz afirmar explicitamente que as mulheres são seres que animam as casas, fracas, e que não devem se opor aos homens. Isso coloca Antígona contra Ismênia, por exemplo. Mas Antígona, essa moça prestes a casar-se, desafia o tirano de Tebas e dirige-se ao *demos* de uma comunidade territorial, não apenas a uma *politeía*. Seu espaço público é o das praças, das ruas, onde as notícias correm, as opiniões fluem e os rumores se criam. A glória de Antígona é a glória da exposição de um feito que percorre as ruas da cidade. Risco, portanto, de divisão, ou, ao menos, risco de trazer à tona a divisão que deveria estar subsumida no Um da *politeía* (ou da voz desmedida de um tirano).

A contraposição entre um ideal normativo, por um lado, e a abordagem da exposição feminina pelo teatro, por outro lado, sugere, em primeiro lugar, que a publicidade da vida é efetivamente um valor que deve ser reiteradamente negado às mulheres em nome da indivisibilidade do corpo de cidadãos. O problema é que elas — e por “elas” quero dizer, em princípio, não certos indivíduos reais, mas certos contextos sociais em que as mulheres ganham visibilidade, como, por exemplo, num contexto de interações entre famílias, vizinhos, etc. —, “elas” insistem em fazer uso da palavra nesse espaço público, à luz da exposição e aos olhares da vida em comum. Pensemos nos epigramas funerários que louvam mulheres falecidas, principalmente naqueles que surgem após 430 a.C. e se tornam comuns na Ática ao longo do séc. IV a.C. Por exemplo:

*QUERIPE O melhor elogio que entre os homens pode alcançar uma mulher, no mais alto grau o havia alcançado Queripe em sua morte. Aos meus filhos deixou a lembrança de sua virtude. (CLAIRMONT, pl.71 891, p. 245. Pireu. estela, c. 390-80 a.C.)*

Em uma das raras ocasiões em que as mulheres são nomeadas, epigramasfunerários como o de Queripe mostram mulheres que recebem o mais alto grau do elogio entre os homens, deixando aos filhos a lembrança de

sua *areté*. Mas, como Queripe, muitas outras mulheres recebem tal honra de um epitáfio privado dedicado a sua virtude (*areté*) e comedimento (*sophrosúne*). Fórmula antiga do elogio funerário masculino, virtude e honra vêm ao gênero feminino nos espaços funerários da Ática. Os túmulos fazem contraeocar um canto. Consideremos, por enquanto, esses elogios femininos como um uso positivo possível da palavra ofertada às mulheres — talvez por elas mesmas —, num espaço público de exposição muito pouco explorado como espaço político nas *póleis* (ANDRADE, 2011). Espaço politizado pela democracia, pois, lembremos, com Nicole Loraux, que a disputa pela morte do hoplita faz parte, em Atenas, desse contexto histórico à luz do qual Vernant percebe o caminho para a valorização da vida pública e da publicidade da vida, definindo um universo (político) espiritual (LORAU, 1981). Os contextos funerários são contextos abertos às contravérsias, aos cantos fúnebres, ao *display* de prestígio, reprodução de capital simbólico das famílias; são também espaços abertos ao elogio público aos não cidadãos. Ignorar o potencial cotidiano desses espaços [*free spaces*, segundo Vlassopoulos (2007)] para “fazer política”, ou seja, *fazer e refazer uma comunidade*, é ignorar toda uma “outra” cidade, em que as mulheres falam, caminham, habitam e atuam. Desloquemos, portanto, o eixo da vida pública como valor, da referência institucional à *pólis* dos cidadãos, para a referência cotidiana da vida comum. Eis a minha proposta para compreender que um valor positivo pode ser conferido à conexão entre feminino e exposição pública.

### 3. A comunidade de “iguais”

Finalmente, o último traço do universo espiritual da *pólis* é a *isonomia*:

*Os que compõem a cidade, por mais diferentes que sejam por sua origem, sua classe, sua função, aparecem de uma certa maneira semelhantes uns aos outros. Esta semelhança cria a unidade da pólis, porque, para os gregos, só os semelhantes podem encontrar-se unidos pela Philia, associados numa mesma comunidade.* (VERNANT, 2002, p. 65)

Vamos por partes. Primeiro, a questão da isonomia em si, ou da igualdade, que é a marca do espaço político, segundo Vernant. Ela está presente, de fato, na forma como Aristóteles define a *arché* entre cidadãos. É preciso

que sejam iguais na sua equidistância da *arché*, do poder. Porque o cidadão da *pólis* ou o homem político acabado — seu *telos* — não deve *obedecer*. Ele é sempre timoneiro, trocando de posição com seus semelhantes, mas jamais obedecendo senão ao comedimento. Porque a obediência a outrem não se coloca aos de mesma potência; no âmbito da comunidade política, obedecer é uma atitude que se adequa aos membros de uma casa, em vista do predomínio do chefe de família. Vejamos o desdobrar de um curioso argumento a partir desse meu resumo do início do livro I da *Política*:

*(...) são três as partes da economia, uma despótica [mestre – escravo], sobre a qual falamos primeiro, outra paterna [pais e filhos] e por fim a conjugal — pois pertence à arte de gerir a casa conduzir esposa e filhos (ambos como livres, ainda que não com a mesma forma de condução, pois em se tratando da mulher comanda-se politicamente [allagunaikōsmēnpolitikōs; grifo meu], enquanto dos filhos, monarquicamente; pois o masculino é por natureza mais adequado à hegemonia que o feminino (...)). (ARISTÓTELES. Política, I, 1259 a-b)*

*De fato, em várias formas políticas os que conduzem [archôn] e os que são conduzidos [archômenon] trocam de posição (porque eles são iguais na origem de acordo com sua natureza, e não diferem em absoluto), a não ser durante o período em que um predomina e o outro segue, quando procuram a distinção por meio de insígnias, discursos e honras (...); mas o masculino [arren] permanece sempre nessa atitude em relação ao feminino [thêlu]. (ARISTÓTELES. Política, I, 1259 b)*

*Assim, é da ordem da natureza que existam várias formas de primazia e de subordinação. Outras, pois são as atitudes de mando dos livres sobre os escravos, do masculino sobre o feminino, do homem sobre o menino. As várias partes da alma existem dentro de todos, mas elas existem neles diferentemente. Pois o escravo não detém completamente a parte deliberativa, enquanto de fato o feminino a detém, embora sem domínio [akuron], e o menino também a porta, mas ainda inacabada. (ARISTÓTELES. Política, I, 1260a)*

Escravos obedecem a um senhor. Filhos obedecem aos pais. Mas as mulheres, comanda-se politicamente. Logo depois, o autor da *Política* busca fazer a distinção entre as mulheres *akuron* (sem domínio) e os cidadãos *isoi*. Mas a pulga já foi ou deveria ter ido para trás da orelha.

Juridicamente sem domínio é o estatuto da mulher (JUST, 1989). Nas filosofias de Platão e Aristóteles, outros argumentos são ainda formulados sobre essa incapacidade da alma feminina para o domínio de si, e daí sua subordinação a um *kúrios*. O instigante no argumento de Aristóteles é que um ser político que é posto sob o domínio de um *kúrios* é, no mínimo, um ser inquieto. As mulheres *devem* subordinar-se, espera-se que sejam razoáveis nesse ponto e aceitem que suas condições (descritas, por exemplo, na *Ética a Nicômaco* e na *Geração dos Animais*) não as posicionem jamais como condutoras (da *pólis*, da casa, do próprio corpo).

No *corpus* aristotélico, o argumento quanto à fraqueza e incapacidade do corpo e da alma femininos nos chama tanta atenção que deixamos passar, como espécie de condescendência, o solução “feminista” da primeira teoria política grega. Solução que deixa escapar que as mulheres são dessemelhantes e *iguais* ao mesmo tempo. Tão *iguais* que seu estatuto é preservado mesmo em relação aos escravos “homens”. No fundo, a questão de saber se o agente da vida comum é homem ou mulher é uma questão política para a *pólis*, não uma questão humana para a fisiologia dos seres (ser escravo mulher ou escravo homem nunca é uma questão política). As mulheres são, assim, agentes políticos “incapazes” (LORAUX, 1985). Porém, a despeito do argumento, vamos guardar para uso posterior apenas a primeira parte, aquela que passa despercebida como mero detalhe: no que se trata das mulheres (ao menos quando são esposas da casa), elas devem ser comandadas *politicamente*.

A segunda parte da afirmação de Vernant estabelece que só os semelhantes se unem pela *philia*. E, nesse ponto, pisamos novamente em solo funerário. O amor (*philia*) é um tema que pontua os epigramas do período clássico. Entre 440-325 a.C., vemos surgir uma série de relações qualificadas como *philia*; e diversos maridos declaram amar, e mesmo venerar a mulher/esposa/consorte. No epitáfio de Méliata, por exemplo, os termos derivados de *philia* perfazem quase todo o enunciado do diálogo:

— *Saudações, túmulo de Méliata. Jaz aqui uma mulher de valor.  
Amante de seu amante homem Onésimo, eras a melhor [philoûnta*

*antiphiloûsa tôn ándra Onésimon êstha kratiste]. Por isso agora ele continua lamentando a tua morte: eras uma mulher de valor. — saudações também, mais querido dos homens [philtat'andrôn], ama os meus [toûs emoūs phílei]. (PEEK 1387; Pireu, c. 360 a.C)*

Em seu artigo na coletânea *O Homem Grego* (1994), James Redfield analisa o que denomina “desaparição da vida privada” na ideologia dos atenienses do período clássico. É uma das constatações que ele faz para sustentar justamente que há uma desvalorização ideológica do “privado” no contexto do discurso oficial da *pólis* democrática é a da ausência de histórias de amor, ou a ausência de uma valorização positiva do amor no período. Essa constatação é feita a partir de uma análise na qual Redfield lança mão dos oradores áticos e dos historiadores, basicamente, a fim de mostrar que, na literatura, uma espécie de ideologia “oficial” abordava o casamento como parte de um universo de públicas e masculinas transações; como um contrato, enfim, entre dois homens. Não me cabe discutir a propriedade ou não dessa observação; mas se, de fato, tomamos o ideal normativo da boa esposa focalizando os contextos em que se discute uma postura feminina ideal, veremos que se enfatiza o papel de *conduzido* ou *governado* que as mulheres virtuosas deveriam empenhar-se em assegurar da forma como melhor sua natureza impunha. Não se nega o amor (*philia*) entre homem e mulher no casamento; apenas ele não aparece como elemento relevante.

Quando nos deparamos com a profusão de declarações de amor que os homens fazem para as mulheres nos epigramas funerários, percebemos que, se podemos falar de tipos, de padrões de representação, esses padrões não condizem necessariamente com aqueles que os textos do período clássico mobilizam. Méliita era a melhor amante de seu homem, e, se era *chresté*, era também *kratisté*, a melhor. A insistência com que essa ligação amorosa é posta em termos ativos, evitando a voz passiva, precisa ser ressaltada. O epítáfio de Méliita comemora e descreve, para a posteridade, um amor entre iguais em um *diálogo*. Nos espaços funerários, as esposas são honradas e amadas, e é perfeito exhibir isso, e mesmo competir por isso: pelo maior amor do consorte, pelo maior quinhão de virtude, honra e louvor que uma mulher pode obter (ANDRADE, 2011).

Isto é amar: *ativar o ativo*, e assim a *philia* une os iguais. Como termo político, os laços da amizade equilibram a face política do bom cidadão.

Mas a questão em aberto, novamente, se coloca ao universo mais amplo dos habitantes da *pólis*, cidadãos e não cidadãos, quando declaram unir-se pela *philia*, pela amizade ou amor entre dois sujeitos que se engajam ativamente.

Quero dizer com isso que as mulheres eram iguais, que a isonomia política suscitada por Vernant lhes diria respeito? Certamente não, acho que já é hora de compreender que esse ponto de vista político, quer dizer, a *pólis* como sociedade política e corpo de cidadãos, precisa ser posto em perspectiva, como um ponto de vista parcial sobre a comunidade *políade*. Por seu turno, o “universo espiritual” da *pólis* parece influenciar valores mais amplos que circulam, com o poder, na vida social. Propor às mulheres falecidas, como parte de sua memória e comemoração, a virtude, a honra e o amor entre iguais é uma dignidade que só pode ser compreendida pela força dos três eixos: palavra, publicidade, igualdade na vida comum dos habitantes da *pólis* ateniense. Compreendamos, então, a *isonomia* aqui como valor, não como status jurídico.

#### **4. As mulheres nessa história**

Encontramos as mulheres nesses exemplos? Acho que a pergunta deveria ser reformulada: encontramos as mulheres como sujeito/assunto da política?

Se a primeira pergunta subentende grupos socialmente definidos e suas condições gerais de vida ou sua opinião sobre o mundo, não encontramos — ao menos não diretamente. Mas a própria Nicole Loraux nos lembra que essa pergunta legítima da história social subentende um determinado modelo de história cujos atores privilegiados são os homens e sua esfera pública (LORAUX, 1985); portanto, buscar as mulheres nos mesmos espaços/tempos/grupos em que encontramos os homens na história é procurar no vazio. Estamos no lugar errado.

A segunda pergunta reflete a mudança dos pressupostos da narrativa de uma história que se compreende como política, e prepara o caminho para outros trilhos. Encontramos, sim, as mulheres como problema quando o assunto é política, espaço público e visibilidade. Das palavras vão ao contraecoa da poética masculina, do discurso da complementaridade à presunção de que homens e mulheres relacionam-se politicamente na casa,

das virtudes heroicas e da glória em direção ao renome público, da igualdade no amor, enfim, tudo indica que o silêncio e a invisibilidade podem ser tributários de algo que nós, em nossas tradições, não queremos ver: que o espaço político de uma *pólis* subentende aquilo que ostensivamente exclui, traz de volta a figura de um outro agente, mesmo que para aprimorar a cada vez a retórica de sua exclusão. E por quê? Porque há uma ação política na vida comum, na vida cotidiana, uma ação que escapa ao domínio estrito dos cidadãos numa dimensão do tempo social habitada pelas mulheres e suas teias, suas redes bem mais amplas do que aquelas que sedimentam a *pólis* estrita dos cidadãos guerreiros. A *pólis* da *vida comum*, aquela que nem é pública nem é privada (ANDRADE, 2002, p. 93-114), aquela em que as solidariedades se traçam por outros meios não institucionais, aquela *pólis* lugar da dimensão constituinte do poder, é nessa *pólis* que encontramos o problema político das mulheres.

### Documentação escrita

ARISTÓFANES. *Lisístrata*. Disponível em: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0242>. Acesso em: 22/12/2018.

ARISTÓTELES. *Política*. Disponível em: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3A1999.01.0058>. Acesso em: 22/12/2018.

CLAIRMONT, C. *Gravestone and epigram: Greek memorials from the archaic and classical period*. Mainz: P. von Zabern, 1970.

ÉSQUILO. *Agamenon*. Trad. J. A. A. Torrano (bilíngue). São Paulo: Iluminuras, 2004.

EURÍPIDES. *Medeia*. Trad. J. A. A. Torrano (bilíngue). São Paulo: Hucitec, 1991.

PEEK, W. *Griechische Vers-Inschriften*. Grab-Epigramme. Chicago: Ares Publishers, 1988 [1955]. V. I.

SÓFOCLES. *Antígona*. Disponível em: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0185>. Acesso em: 22/12/2018.

TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. (II 34.1 a II 47.1) Disponível em: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0200>. Acesso em: 22/12/2018.

## Referências bibliográficas

- ANDRADE, M. *A cidade das mulheres: cidadania e alteridade feminina na Atenas clássica*. Rio de Janeiro: Lhia, 2001.
- \_\_\_\_\_. *A vida comum: espaço, cotidiano e cidade na Atenas clássica*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- \_\_\_\_\_. O espaço funerário: comemorações privadas e exposição pública das mulheres em Atenas, séculos VI-IV a.C. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 31, n. 61, p. 185-208, 2011.
- \_\_\_\_\_. Nós e o outro: A cidade-estado e os dilemas de uma política sem rosto. *Mare Nostrum*, São Paulo, v. 9, n. 2, p. 70-83, 2018.
- CLASTRES, P. *A sociedade contra o Estado*. Porto: Afrontamento, 1975.
- \_\_\_\_\_. *Arqueologia da violência*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.
- COHEN, D. Seclusion, separation and the status of women in classical Athens. *Greece and Rome*, Cambridge, n. 36, p. 1-15, 1989.
- DUBY, G.; PERROT, M.; SCHMITT PANTEL, P. (orgs.). *História das mulheres no Ocidente: A Antiguidade*. Porto: Afrontamento, 1993. V. 1.
- JUST, R. *Women in Athenian law and life*. London: Routledge, 1989.
- LISSARRAGUE, Fr. A figuração das mulheres. In: DUBY, G.; PERROT, M.; SCHMITT PANTEL, P. (orgs.). *História das mulheres no Ocidente: A Antiguidade*. Porto: Afrontamento, 1993, p.203-275. V. 1.
- LORAU, N. *L'invention d'Athènes: histoire de l'oraison funèbre dans la "cité classique"*. Paris: Mouton, 1981.
- \_\_\_\_\_. La cité, l'historien, les femmes. *Pallas*, Toulouse, v. 32, p. 7-39, 1985.
- \_\_\_\_\_. Notes sur un impossible sujet de l'histoire. *Les cahiers du Griff*, v. 37/38, p. 113-124, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Las experiencias de Tiresias: lo masculino y lo femenino en el mundo griego*. Barcelona: Acanalado, 2004.
- PAIARO, D. La *pólis*, el estado y los ciudadanos de la democracia ateniense como una comunidad indivisa. *Mare Nostrum*, São Paulo, v. 9, n. 2, p. 1-39, 2018.
- REDFIELD, J. O homem e a vida doméstica. In: VERNANT, J.-P. (ed.). *O homem grego*. Lisboa: Presença, 1994, p. 147-171.
- SCOTT, J. *Gender and the Politics of History*. New York: Columbia University Press, 1999.

SOURVINOU-INWOOD, Ch. Male and Female, Public and Private, Ancient and Modern. In: REEDER, E. (ed.). *Pandora*. Princeton: Princeton University Press, 1995, p. 111- 121.

VERNANT, J.-P. As origens da filosofia. In: \_\_\_\_\_. *Mito e pensamento entre os gregos*. São Paulo: Paz e Terra, 1990, p. 475-485.

\_\_\_\_\_. *As origens do pensamento grego*. São Paulo: Difel, 2002

VLASSOPOULOS, K. Free spaces: identity, experience and democracy in classical Athens. *Classical Quarterly*, v. 57, n. 1, p. 33-52, 2007.